Structures sociales et autorités chrétiennes

L'interrrogation sur les autorités entraîne un examen nouveau de nos sociétés contemporaines [1]. Les diagnostics varient ou se contredisent. Mais ils se réfèrent à une question encore inédite depuis que sont nées les sciences sociales, aujourd'hui appelées en consultation. Les médecins eux-mêmes sont pris au dépourvu. Maladie née du progrès, ou simplement phénomène de croissance? Par cette crise, chaque société occidentale est renvoyée à ce que suppose son fonctionnement, à un ensemble de références qu'elle ne peut justifier puisqu'elle se définissait en les affirmant. Mais son « choix » fondateur, investi dans un progrès de trois siècles, devient douteux. Atteinte dans ses conditions de possiblité, elle se retourne sur soi, et, à travers ses « autorités », se met en quête de son identité.

De ce « mal » incertain, la situation française nous fournit un exemple. De surcroît, elle nous oblige aussi à reconnaître les déterminations géographiques et historiques de tout diagnostic ou de toute action. L'universel est une tentation. A d'autres de juger si les hypothèses nécessairement liées à une situation nationale (et personnelle) rejoignent des analyses faites ailleurs.

Une réflexion chrétienne gagne aussi à cette localisation. Remise à sa place (qui n'est qu'*une* place entre beaucoup), elle peut envisager les autorités chrétiennes dans leur contexte, analyser une structure d'Eglise (et donc une expression de la foi) qui se situe au croisement d'une réinterprétation fidèle de la tradition évangélique et d'institutions dont le fonctionnement dépend d'une mutation générale.

1. Par ***autorité***, j'entends d'abord ***ce qui fait autorité***. On peut alors distinguer : 1) soit une ***référence sociale*** qui a « force de loi » et qui exprime une sorte de contrat fondateur (par ex. les droits de l'homme et du citoyen, ou une constitution); 2) soit un *personnage* (autorité « constituée ») à qui est reconnu le droit de se faire obéir au titre de ce contrat (par ex. un magistrat, un maire, etc.); 3) soit un *critère* précisant, déterminant et mesurant ce qui a droit au respect (par ex. la légalité, ou la compétence); 4) soit un *recours théorique* qui s'impose à la pensée comme ce qui rend possibles de nouveaux développements (ainsi, hier, Aristote, Platon, ou encore les ***auctoritates*** du moyen âge; aujourd'hui, Marx, Freud, Mao, ou bien, à d'autres égards, l'Evangile, le Coran, etc.). Avant d'envisager les personnages ou les rôles sociaux, il semble nécessaire de les replacer dans un panorama général de « l'autorité ».

2. L'entreprise constitue un ensemble « organisationnel » défini par des objectifs et déterminant des rôles en fonction de ces objectifs. Sur le problème général de la nouvelle situation de l'Eglise, cf. François HOUTART, *Autorité et changement social. Réflexions sur l'Eglise*, dans *La Revue nouvelle*, mai-juin 1969, pp. 453-469.

L'autorité met en cause le rapport entre l'Eglise (comme lieu théologique) et un nouveau type d'organisation sociale. La question porte sur la possibilité d'*articuler* la *vérité révélée* dans le *système d'entreprises* que deviennent les sociétés modernes [2]. Il convient donc d'esquisser d'abord la problématique globale d'où résultent, dans l'Eglise, des distorsions, des renouvellements, des interrogations aussi nécessaires aujourd'hui qu'elles auraient été, hier, insolites ou impensables.

DES SOCIÉTÉS SANS AUTORITÉS?

D'une façon générale, il faut le souligner, l'autorité n'implique pas seulement des « *principes* » (par exemple : nécessité de l'ordre, respect de la personne, priorité de la nation ou du régime socialiste, etc.), mais des principes *reconnus*. Elle ne se réduit pas à un pouvoir de *fait*. Elle n'existe que si elle est *reçue*. Elle repose donc sur un *accord*, tacite ou explicite, qui procure au groupe des références communes, qui sous-tend l'élaboration des lois et des droits, qui rend possible toute une combinaison d'organismes ou de rôles sociaux, et qui finalement fonde, en le mesurant, le respect dû à chacun.

AUTORITÉ ET REPRÉSENTATION

Comment se détermine cette entente sur des références communes, il faudra le préciser. Mais de toute façon, l'autorité ne peut s'en dispenser. Elle l'explicite, sous la forme de personnages, d'institutions ou de textes qui « font autorité ». Comme un or invisible, caché au fond des banques, crédite la monnaie qui circule, de même, tacite souvent, caché dans le fond de convictions à peine formulées (parce que tenues pour *évidentes*) ou pendant un temps *reconnues* dans les représentations qui en précisent le contenu, un *consensus* fonde seul un système d'autorités.

C'est une vue superficielle de croire ce contrôle absent, du seul fait qu'il ne se distingue pas des appareils officiels. Certes, il peut être éliminé par la pression qu'exerce un groupe particulier. Mais une volonté et des options populaires peuvent également habiter un système, au titre d'une adhésion qui trouve dans une organisation sociale le moyen

d'exprimer des convictions propres, et qui n'approuvera pas n'importe quoi [3]. Le silence n'est pas inertie; massif, il donne leur poids aux énoncés de l'autorité; mais s'il les abandonne, il leur enlève du même coup leur crédit et, laissant flotter des formulations désaffectées, devenues trop étroites ou trop antiques, il se change en la parole qui conteste ou en un autre silence qui est éloignement [4]. Loin d'être une irruption incompréhensible, cette résistance manifeste *autrement* ce qui existait *déjà* : la réalité d'assentiments qu'une élite prenait pour de la passivité se rend visible en se portant ailleurs, alors qu'elle était jusque-là investie dans le langage qu'elle garantissait.

Si donc l'autorité se fige et s'isole du *consensus* qu'elle doit rendre présent (représenter), tout l'édifice se lézarde. La base apparaît nécessaire au moment où elle se met à manquer. Les pièces d'un ensemble ne jouent plus, parce que le lien social se défait. Or il est essentiel aux « autorités » de *représenter* un accord, ou un risque, ou un projet *commun*. Leur justification même est atteinte quand elles ne sont plus « croyables » au nom d'une solidarité [5]. En effet, il ne faut pas renverser les termes du problème, pleurer le respect qui se perd, et attribuer au malheur des temps, ou à la décadence des hommes, le tort qu'on fait aux autorités. Le contraire serait plus vrai. Des autorités ont tort d'exister, elles ne sont plus ce qu'elles prétendent, dès là qu'on n'y adhère plus. Les contenus idéologiques ou les appareils institutionnels peuvent rester inchangés, mais ils ne sont plus représentatifs que d'un groupe particulier. Leur « titre » est autre, comme celui d'une monnaie dont l'alliage aurait été modifié mais non la frappe. Ce qui se trouve changé, voire compromis, c'est leur crédibilité; cela même qui les rendait respectables fait défaut.

Certes, au moment où semble se dissoudre l'accord sur les principes constitutifs d'une unité nationale ou syndicale, d'autres facteurs assurent le relais, en particulier le *profit* que chacun tire du bon fonctionnement social. Dans cette hypothèse, l'entente, qui se fondait hier sur une conscience nationale ou sur la promotion du socialisme, se donnerait pour substitut (ou pour *ersatz*?) un contrat visant les *bénéfices* que l'*ordre* seul assurera aux entreprises et aux individus. Il y aurait un mort (le patriotisme d'antan, ou la révolution originellement fondatrice), mais il serait encore rentable. Les « valeurs » éventées, auxquelles on ne

3. Des sociétés entières, dans le passé ou dans le présent, organisent l'adhésion sur le mode d'une *hiérarchie* socioculturelle où s'explicite une idéologie (religieuse, marxiste, etc.) *reconnue*. Ainsi l'Inde ou la Chine. Il serait faux de penser que la manifestation positive de volontés individuelles est le seul type de participation au groupe. Louis DUMONT vient de le rappeler dans son grand livre, *Homo hierarchicus. Essai sur le sytème des castes* (Gallimard, 1966). Tous les systèmes sociaux ne peuvent pas être ramenés à celui qui nous est *devenu le seul possible* depuis trois siècles, et dont les tensions propres sont aujourd'hui indissociables d'options, de développements, en somme d'histoires particulières à l'Occident contemporain.

4. Nous retrouverons, à propos des croyances populaires, ce refus *tacite* qui affecte aux formulations officielles un double sens, qui les réinterprète à l'insu des « autorités » et les ajuste à d'autres convictions. La résistance a ici la forme de l'*équivoque* : les *représentations* (cultes, confessions de foi, etc.) deviennent la *métaphore* d'une expérience qui s'y cache et qu'elles désignent sans le savoir.

5. Cf. Michel de CERTEAU, *les Révolutions du croyable*, dans *Esprit*, février 1969, pp. 190-202.

croit plus, deviendraient une rhétorique, vêtement d'apparat pour une solidarité (ou une complicité?) entre intérêts particuliers. Les grands mots de « liberté », de « nation » ou de « démocratie » cacheraient seulement le cadavre de ce qu'ils désignent. Ou plutôt, ils fonctionneraient comme le *langage figuré* d'autre chose, que chacun entendrait fort bien et sur quoi désormais on s'entendrait : « Enrichissons-nous ». Ce nouvel accord aurait pour vocabulaire la voiture, le frigidaire, la télé, enfin les « signes » de l'enrichissement privé [6].

6. Evolution qu'annonçait le dernier chapitre d'Henri LEFEBVRE, *le Langage et la société* (Gallimard, coll. « Idées », 1966, pp. 336-376) : « la Forme marchandise et le discours ».

LA FIN DES SOCIÉTÉS IDÉOLOGIQUES

Du point de vue de la signification donnée jusqu'ici aux « autorités », cette évolution, si elle est globale, entraîne un changement très radical dans l'expérience collective. A tout le moins, on peut dire qu'elle s'étend. Comme un flux, elle recouvre ou déplace les organisations qui s'étaient constituées selon d'autres principes. Elle atteint surtout les groupes idéologiques. De ce fait, elle change aussi la relation que les chrétiens entretiennent avec leurs propres autorités.

Car bien des indices (et quelques-uns spectaculaires, dans les partis ou les entreprises) donnent à penser que la dévaluation des « valeurs » (et des autorités qui s'y référaient) traduit moins une défaillance qu'un passage à un autre mode d'organisation. A la société définie en fonction d'options communes, née de la Révolution française, mais encore arc-boutée sur le modèle idéologique qu'avait créé la chrétienté et qui a reçu des contenus divers (démocratique, scientiste, laïc, etc.) après la « déchristianisation », il est possible que succède une société technocratique, combinant la compétence et la réussite, déterminée par des objectifs limités et précisant les conditions de leur réalisation, rejetant les convictions dans le privé, se dissociant d'impératifs éthiques et de conventions sociales au fur et à mesure qu'elle s'attache à élever les « conditions » de vie, et se limitant à la tâche d'organiser rationnellement le « mieux vivre » [7]. Même les « relations humaines » n'interviennent qu'à titre de facteur, comme un élément *d'intégration* nécessaire au développement, dans les entreprises qui combinent le risque et le profit. La nation se mue en une coordination d'entreprises, gérée par des techniciens qui dou-

7. Cf. Bertrand de JOUVENEL, *Arcadie : essais sur le mieux vivre*, coll. « Futuribles », S.E.D.E.I.S., 1968, pp. 220-235 (« Civiliser notre civilisation ») et 368-388 (« Jardinier de la terre »), sur la nécessité résurgente d'une éthique.

blent ou remplacent les politiciens d'antan et qui organisent des systèmes de production selon des programmations [8].

Ainsi le temps serait clos des « finalités » que les patriotes, les socialistes ou les scientistes se donnaient sous formes d'utopies mobilisatrices et d'ambitions humaines communes. La « fin de l'histoire », le « sens de l'homme » et tous les royaumes où survivaient les croisades d'antan, seraient, en tant que programmes collectifs, rangés dans les greniers du passé ou versés du côté du folklore. De ce point de vue, la « crise » actuelle, en démystifiant la conjugaison des autorités avec des valeurs, ne serait qu'une fièvre passagère : une poussée de boutons accompagnerait l'élimination de ce qu'un système social portait encore d'idéologies collectives (devenues superfétatoires) et de souvenirs révolutionnaires ou religieux (fantasmes d'époques révolues).

Sous ce biais déjà, le christianisme est concerné, tout autant que les partis, les syndicats ou les institutions à programmes. Davantage, sans doute. Il représente le type même d'une organisation liée à des convictions communes, à un *Credo* qui la définit, à une vérité qu'elle transmet. Si la crise actuelle des autorités a pour sens d'être un mouvement relatif à la liquidation de ce qui reste de « chrétienté » dans les représentations collectives, comment le christianisme ne serait-il pas atteint par l'évolution qui désinfecterait peu à peu les groupes de leurs résidus d'âmes ou de valeurs? Comment n'aurait-il pas aussi partie liée avec les résistances provisoires — lyriques, prophétiques, dogmatisantes ou contestatrices — que provoque ce processus?

Bien des croyants feraient état d'une situation globale, mais également vécue *dans* l'Eglise, lorsqu'ils tiennent pour incompatibles société et doctrine, lorsqu'avec beaucoup d'autres, ailleurs, ils prononcent le divorce entre l'administration d'une entreprise et l'affirmation d'une option, lorsqu'enfin la notion même d'un corps social indissolublement lié à la confession d'une vérité leur devient impensable. Les autorités religieuses leur sont incroyables parce qu'elles semblent identifier message (évangélique) et structures (sociales). La critique ne vise pas tellement les vices ou l'archaïsme des institutions ecclésiales, encore moins la nécessité, pour un groupe, d'organiser ses objectifs avec des compétences. Elle s'en prend au principe même de ces insti-

8. Toute une série d'ouvrages, consacrés au *Management* ou à l'entreprise, analyse cette mutation qui concerne la définition même de la société. Pour une vue d'ensemble, cf. Alain TOURAINE, *la Société post-industrielle. Naissance d'une société*, Denoël, coll. « Médiations », 1969.

tutions : le rapport entre une question de *vérité* et l'organisation d'une *société*. Des prophètes, des témoins, oui. Une Eglise, non. La crise des autorités met en cause à la fois la nature de la vérité chrétienne et celle de la société ecclésiale. Moins qu'à des structures en particulier, elle touche à leur définition comme signes, lieux et communications d'une vérité. La « sécularisation », si l'on tient à employer ce mot, présente là une de ses formes, associant normalement la crise interne de l'Eglise à la fin des sociétés idéologiques.

MYTHOLOGISATIONS ET RATIONALISATIONS

A vrai dire, si cet aspect de l'évolution en cours — et donc de la critique des autorités — est réel, il n'est pas le seul. D'autres faits ne lui sont pas conformes, qui interdisent de s'en tenir à une interprétation unique. Car, dans le même temps, une floraison de l'imaginaire, du fantastique ou du dogmatisme semble reporter dans les banlieues et dans les loisirs les réminiscences d'une éthique sociale dont on a purgé les rues ou le travail. Une juxtaposition maintient donc ensemble deux termes opposés. Tout se passe comme si la rationalisation produisait son contraire et sa réciproque avec les mythologies où circulent en désordre les « valeurs » sorties de leurs anciennes orbites. Le temps de la formalisation administrative a pour envers cet espace de prestiges et d'inquiétudes où prolifèrent l'Eros-fiction, les sorcelleries de l'ethnologie ou de l'actualité, la science-fiction et les au-delà « différents ». Et dans ce zoo de l'imaginaire, nous le verrons, on case aussi la religion.

Cette prospérité des mythologies présente des caractères qui, en élargissant le débat sur l'autorité, permettent d'en mieux comprendre la portée. Le premier, c'est que ces mythologisations sont indissociables de l'exclusion (techniquement nécessaire) dont elles sont la contrepartie. Dans ce schéma dichotomique, les facteurs dissociés s'entretiennent mutuellement. Il y a là un type d'organisation dont il existe bien des exemples. Ainsi, au XIXe siècle, selon un processus qui s'accélère et s'élargit depuis, le « journal intime » est né, et s'est développé comme genre littéraire, au rythme et *en face de* la société industrielle de masse : par cent traits, « l'intimisme » et l'industrialisation se répondaient, et c'était leur rapport qui décrivait l'équilibre ou les interrogations d'une situation globale [9].

9. Cf. Alain GIRARD, *le Journal intime*, P.U.F., 1963, en particulier pp. XI-XVII et 601-605, sur la signification *sociale* d'un *genre littéraire* nouveau, c'est-à-dire d'une répartition différente de la littérature.

On ne peut donc pas s'en tenir, dans une analyse, au seul côté *management* de la société. A se contenter d'excursions sociologiques vers le jardin des fêtes ou les paradis de la fiction, on se donne aussi une idée abstraite du présent. Le problème socioculturel est posé par le *rapport* entre ces deux régions. Et dans la mesure où l'autorité de naguère semble se dédoubler pour laisser place, d'une part, à un primat de la *compétence,* d'autre part, à une *mythologisation* des idéologies, elle signalise le lieu précis où un travail doit être entrepris, non pour restaurer un « ordre » ancien (il meurt, s'il n'est déjà mort), mais pour répondre à une question neuve et globale.

Non seulement globale, mais repérable dans chaque secteur, y compris les plus scientifiques : le fantastique entre dans ces lieux d'où l'éthique a dû être éliminée. Là même où s'élabore une rationalisation de l'entreprise ou une technique des relations humaines, naissent aussi des légendes, tout à la fois dogmes et mythes. Des revues techniques (ce n'est qu'un indice) ne se contentent pas d'ouvrir leurs pages à une information culturelle; peu à peu s'y glissent, puis s'y étalent, ici, une apologie de « l'humanisme », là, une édifiante philanthropie, ou une défense de « l'âme », un recours au sacré, voire au pape : à la rigueur scientifique des analyses, sont *adjointes* ces légendes dogmatistes et prédicantes. Philosophies du pauvre pour cadres spécialisés! Elles n'en répondent pas moins à une nécessité. Quand une organisation ne sait plus comment situer le segment de rationalité (qu'elle constitue) dans l'ensemble incertain de la vie sociale, il lui faut des « dogmes », vrais seulement parce qu'on a besoin d'y croire : entre les lois structurelles du rendement et les choix laissés à la conscience privée, entre le développement objectif de l'entreprise « capitaliste » et une éthique individualiste, on jette une passerelle de « valeurs » abstraites, mais ces « valeurs » gazéifient en principes généraux (le bon, le vrai, le bien) la vérité du Dieu incarné dans l'épaisseur de l'histoire, et colorent seulement de moralisme (philanthropique ou personnaliste) les règles qui font des « relations humaines » un facteur de bon fonctionnement pour l'entreprise [10]. Ailleurs, règne la nostalgie ou la fascination du modèle américain — autorité légendaire qui auréole une réussite, paradis d'où viennent les messagers et les récits à gros tirage [11] —, ou bien encore tout ce que la « prospective » porte d'utopies

10. La section philosophico-religieuse d'*Entreprise* est un bon exemple. Il faudrait l'étudier de près. Il présente l'intérêt de n'être pas le produit de lointains laboratoires universitaires. A cet égard, c'est un lieu philosophique. Mais on est stupéfait d'y trouver un catéchisme élémentaire. Peut-être une explication de ce fait est-elle symbolisée par la couverture du n° 708 (5 avril 1969). Le pape bénissant, s'oppose, main levée, au titre qui zèbre le coin droit : « Alerte sur les lycées. » Le sacré fait face à la révolte, selon une structure imaginaire qui crée l'exorciste en même temps que la sorcière, et dispense trop vite d'une analyse.

11. Cf. Alfred P. SLOAN, *Mes années à la General Motors,* éd. Hommes et Techniques, Paris, 1967; Peter DRUCKER, *La Pratique et la direction des entreprises,* trad. fr., éd. d'organisation, Paris, 1957.

cachées sous des calculs, lorsqu'elle vise une société du bonheur d'où l'amélioration des conditions de vie exclura les conflits [12].

Il semble aussi que les cadres, avec les notables, représentent le plus fort pourcentage parmi les lecteurs de magazines et de livres érotiques [13]. Philosophies du pauvre, aussi. Car cette littérature est beaucoup plus idéologique qu'immorale. Les lecteurs, en grande majorité, y lisent ce qu'ils ne feront pas, et *parce qu'ils* ne le font pas. Ce langage de la liaison est à la fois une allégorie et un leurre de la communication : il en parle, mais il postule qu'elle fait défaut. Il oblitère, avec des mots et des images, ce qui manque à chacun. Littérature de *fiction,* comme tant d'autres. Ainsi les bandes dessinées racontent des plaisirs, des amours, des extases qui n'ont plus de place dans la vie réelle.

Toutes ces légendes constituent des références communes, mais sur le mode d'un *ailleurs,* dissocié des intérêts privés comme de la pratique administrative ou rationnelle. Qu'elles apparaissent dans les secteurs consacrés à la rationalisation, il n'y a pas lieu d'en tirer quelque conclusion que ce soit au sujet des cadres ou de techniques indispensables. Mais il importe de souligner que, là *aussi,* là même, née avec le dépérissement d'un système social, se retrouve la combinaison entre ce qui, de l'autorité, s'est *vedettisé* et ce qui est devenu *compétence.*

De ce fait, la religion entière, comme phénomène objectif, se met à fonctionner d'une manière nouvelle. Avec bien d'autres institutions doctrinales, quand elle ne verse pas du côté de l'administration [14], elle sert à fabriquer les mythes dont une société a désormais besoin. Elle est alors utilisée à des fins qui ne sont plus les siennes. Ses autorités, liées à ce système, compromises par le fonctionnement que leur impose cette « sécularisation », risquent de n'être plus qu'*utiles* et *insignifiantes.*

12. A cet égard, la littérature consacrée à la *prospective* se présente aussi comme une renaissance de l'*utopie*. Peut-être a-t-elle son modèle lointain dans la NASA, organisation autonome, cité scientifique où l'ordinateur se conjugue avec la lune, et où le succès le plus spectaculaire du *management* porte l'idéologie d'*un avenir différent* pour l'Homme. D'une manière générale, la « réduction des conflits » fait essentiellement partie, avec « l'indivisibilité de l'entreprise » et la productivité, du modèle social que dessine la prospective.

13. Cf. Jean-Francis HELD, *L'érotisme en vitrine,* dans *le Nouvel Observateur,* 3-9 mars 1969, pp. 21-23.

14. Ivan ILLICH, avec sa vigueur prophétique, a signalé le danger d'une « Institution-Eglise » qui « fonctionne sur le type de la General Motors ». Cf. *Métamorphose du clergé,* dans *Esprit,* octobre 1967, pp. 584-601.

LA RELIGION, MÉTAPHORE D'UNE SOCIÉTÉ

LES MIROITEMENTS DU SACRÉ

Subreptice (à travers le soupçon visant des idéologies ou des représentations auxquelles « on ne croit plus ») ou méthodique (par exemple, dans les sciences humaines ame-

nées à mettre entre parenthèses toute « signification » dans le but de déterminer les structures propres à un langage), une liquidation se produit donc. Désinfection ou désagrégation? Le fait est là, complexe et susceptible d'interprétations diverses. Un « nettoyage » social conduit progressivement des convictions aux techniques, des *programmes* idéologiques aux *objectifs* économiques, ou encore des finalités aux procédures.

Or voici que, par un effet de compensation — ou peut-être de retard —, l'affirmation de valeurs ou d'options resurgit, métamorphosée en mythologies. Un *non-dit* explose de toutes parts et se donne une expression, mais quasi sauvage (même si elle est rationnellement commercialisée), sous les formes les plus ambiguës, les moins stérilisées ou les plus troubles de l'imaginaire. Le *sens vécu* (tout ce qui concerne les « raisons de vivre ») est exilé des discours scientifiques et ramené dans les profondeurs de la subjectivité, exclu aussi des entreprises socio-politiques et casé du côté de l'individu (c'est-à-dire là où une tradition « libérale » lui a fixé à l'avance un refuge et une défense). Il n'a pour issue que les poèmes de l'image et les prestiges du folklore. Il n'a plus de place dans le texte de la science ni dans les organisations de l'utilité sociale.

Mais cette issue ne permet pas d'introduire les raisons de vivre dans les procédures de la formalisation. L'association du *sens* à l'*image* est sans doute moins un langage qu'un collage : les options, les désirs et les ambitions *se collent* à tout ce qui, dans un répertoire culturel, *évoque* une conviction ou un « au-delà » (oriental, ethnologique, étrange) et à tout ce qui *provient* de visions globales (antiques, religieuses, etc.). Parce qu'on n'y croit plus, c'est un *spectacle*. Mais parce qu'on a besoin de croire à « quelque chose », c'est une *métaphore* d'on ne sait plus bien quoi. Une rhétorique de l'image se détache des aspirations dispersées qu'elle ramasse. D'un même film, d'un même documentaire, par exemple, on est incapable de dire ce qu'il est pour les publics devant lesquels il passe. Le rapport entre une « écriture » cinématographique et ses usagers devient incertain. Plus elle circule, traversant les frontières sociales et culturelles, plus ce rapport est équivoque. Ce langage est un filet étranger à ce qu'il prend, aux variétés innombrables, incommunicables, des raisons ou des désirs qui s'y « collent ».

Avec bien d'autres idéologies muées aujourd'hui en liturgies inconsistantes, avec bien d'autres légendes issues d'histoires mortes, la religion reçoit d'une société le rôle de recueillir dans son *langage* — mais non dans sa *foi* — toutes espèces de besoins privés d'air et d'expression. On s'en sert. Mais pour dire *quoi*? Ce langage est devenu incapable de l'énoncer. Ce qu'il porte, ce qu'il tire à soi, n'est vérifiable par aucun de ceux qui l'emploient. Du théologien à l'artiste, du dévot à l'ethnologue, chacun lui affecte, comme à l'image, le sens qu'il veut. Le sacré n'articule plus ce qu'il évoque. Et c'est précisément à cause de cette polyvalence où miroitent tous les désirs laissés en reste par l'organisation de la société ou de ses sciences, que le sacré offre le moyen de dire ce qui ne peut se dire ailleurs. Là s'engorgent tous les inexplicables et tout ce qu'ont refoulé de fondamental ou d'aberrant les systèmes inspirés par le souci de la rentabilité sociale ou de la propreté scientifique.

Sous ce biais, la religion entre, à titre d'appoint important, dans l'organisation présente d'une nécessité sociale. Alors même, elle n'en a pas moins un rôle ambigu. Elle se voit affecter pour fonction de recueillir les déchets « spirituels » et de leur fournir un lieu. Mais aussi, elle rend perceptible un vide entre les appareils administratifs ou techniques et les hommes qui leur sont assujettis autant que débiteurs. Elle manifeste une interrogation dont on ne débarrasse pas si facilement les maisons et les buildings. Quelque chose circule qui est de l'ordre de l'âme, à quoi elle offre un nom et une possibilité.

CROYANCE ET PRATIQUE

Cette dérive du religieux, due à ses réemplois, se traduit par une dissociation entre la croyance et la pratique. Sans doute n'est-ce que l'un des effets de l'utilisation de la religion à des fins culturelles, mais c'est un indice révélateur. On a souvent noté, dans les enquêtes, un accroissement de la croyance religieuse et une diminution dans la pratique sacramentelle ou dans la mise en relation de ces convictions avec des comportements effectifs, avec des préoccupations sociales ou universelles, en somme avec une éthique. Les statistiques de l'IFOP portant sur dix milions de jeunes en 1968 le confirment [15]. Le fait met en cause l'inadaptation des expressions liturgiques, morales et sociales de la foi.

15. Publiée en février-avril 1969 par *l'Express* (n° 920 et 921) et par *la Vie catholique* (n° 1233, 1234 et 1240), cette enquête montre que, depuis 1958 (précédente enquête), l'appartenance religieuse est passée de 82 à 94 % (mais 81 % seulement croient en Dieu), alors que la pratique est descendue de 37 % à 28 %. Bien d'autres résultats plus particuliers soulignent ce rapport entre l'extension du *langage* religieux et la diminution de la *praxis*.

Mais il oblige aussi à se demander ce que signifie encore une foi détachée d'une praxis. La croyance ne sert-elle pas à autre chose qu'à ce qu'elle dit, quand elle n'est plus qu'un langage? Du seul fait de ce schisme, ne peut-on pas conclure qu'elle « n'engage à rien »?

A partir du moment où, selon le mot de l'Evangile, on ne *fait* plus la vérité (*Jn* 3, 21), la croyance se mue en une idéologie disponible à toutes fins. Liée à la prolifération et à l'éclectisme des émissions religieuses (depuis la sorcellerie ou les Thibétains jusqu'aux évêques et aux curés guérilleros), cette extension du langage religieux pourrait bien résulter d'une situation où manquent étrangement les moyens de s'engager et les causes qui « valent la peine ». Dans les déserts urbains où se multiplient les générosités sans emplois et les militants sans cause [16], les mirages se multiplient aussi, tout autant que le cynisme : la sexualité devenue littérature érotique, la politique changée en spectacles, ou le sacré promu en mythologie.

16. Cf. M. de CERTEAU, *les Révolutions du croyable, op. cit.*, pp. 192-196.

De toutes ces manières, les croyances et les opinions s'additionnent pour constituer l'éventail bariolé d'une vaste métaphore qui traduit une absence, mais la trompe sans le dire. Peut-être, par l'un de ses aspects, la contestation des structures et des autorités consiste-elle à éviter à ces mirages le heurt du réel. Il ne faudrait donc pas qu'à leur insu des spiritualismes et des « pneumatologies » se fassent les complices et les justifications du changement qu'une société fait subir à des « convictions » religieuses en les détachant d'une praxis.

Car, ce type de croyance n'est plus un langage *chrétien.* Le ressort spécifique de la foi est brisé. L'acte n'est plus le critère de la parole. D'une religion, il reste des significations « flottantes », offertes à n'importe quelle aspiration, à l'avance proportionnées à tous les désirs eux aussi déliés ou exclus d'une pratique sociale.

LANGAGE RELIGIEUX ET LANGAGE POLITIQUE

Polarisées autour de l'autorité, de lentes et obscures mutations se produisent, qui concernent toutes les formes de la vie sociale et dont bien des symptômes seraient à relever. A titre d'exemples — et aussi de questions —, je note l'utilisation politique du langage religieux et l'amplification

du « politique », deux indices qui renvoient l'un à l'autre et signalisent un changement global.

En devenant dans les mass media le spectacle permanent d'une « crise » [17], la religion n'autorise-t-elle pas une société à se divertir de ses propres interrogations? Elle lui permettrait de *s'oublier*. Elle servirait d'exutoire à des malaises qui, en réalité, sont décelables partout ailleurs. Un exotisme religieux est alors une source de profits sociaux. En reportant l'attention sur « ce qui se passe dans l'Eglise », il efface des inquiétudes qui seraient subversives et sans doute intolérables si elles étaient décrites directement, telles qu'elles existent, remuant sourdement le pays. On épargne donc au public la vérité, et on l'en frustre, en lui montrant des contestations qui se situent *ailleurs*, chez les catholiques, chez les Indiens de l'intérieur.

C'est faire de l'Eglise un théâtre. Des interrogations neuves n'apparaissent là qu'en objets de spectacle, dans un miroir qui les montre en les cachant. On les cantonne dans cette zone religieuse de plus en plus étrangère à une majorité de lecteurs et de spectateurs (sinon au titre de leur lointaine « Communion », ou de cantiques associés aux paradis perdus de l'enfance). Là, en cette région à demi ethnologique et à demi sacrée, une inquiétude peut être représentée sans être menaçante — tout comme un besoin de ritualisation peut y trouver son matériau symbolique, sans s'accompagner de foi. La religion, remodelée par l'usage qu'on en fait, sert d'allégorie à un malaise de civilisation. Pour d'autres, elle est aussi une arme, le moyen de faire passer sous un déguisement les revendications dont le vrai visage est interdit. Les révolutionnaires se présentent en religieuses contestataires [18].

Aussi, plutôt que de se féliciter d' « avoir une émission », les chrétiens doivent se demander *à quoi ils servent*, sans le savoir, quand ils deviennent objets de consommation, de spectacle et d'*intérêt*, quand l'expérience réelle des croyants sans visage publicitaire, dans les rues et les villages, est oblitérée par la vedettisation de la contestation ou des pontifes. L'écho retentissant donné par la presse, la radio ou la télé, aux requêtes intérieures à l'Eglise n'élimine-t-il pas l'exigence spirituelle qu'elles veulent attester, pour la muer en « airain qui sonne ou cymbale qui retentit » [19]? Allons-nous entériner ce rôle spéculaire et théâtral?

Il est vraisemblable que toute une conception du *politique* subit, quoique sur un autre mode, une transpo-

17. La presse, la télévision, les conférenciers le répètent sur tous les tons : il y a crise des autorités. Rien qu'en France, depuis cinq ans, 175 livres nous la décrivent. Mais à cette explosion littéraire, correspond aussi un changement d'étiquette ou de thématique. Un indice entre beaucoup : à l'*Actualité religieuse*, *le Monde* a substitué *La religion*. Autant (et plus?) qu'une information soumise aux règles communes de l'analyse, cette page fait place à une catégorie globale, à un « lieu » symbolique, et ressemble davantage à la « chronique théâtrale » qu'à la « page économique ».

18. De ces *fonctionnements* politiques, on ne peut évidemment conclure : *en réalité* il ne s'agit que de politique. Les faits religieux ne se réduisent pas à cela. Pareille réduction serait finalement aussi fausse que la prétention de donner un sens religieux à tout ce qui se présente avec un *contenu* religieux. D'abord, la définition même d'une « objectivité » religieuse est de plus en plus incertaine, du fait des méthodes employées par l'analyse et des transpositions subies par les phénomènes classés dans cette catégorie (qu'est donc *l'objet* de l'histoire religieuse ou de la sociologie religieuse? On ne sait plus très bien. Cf. *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, P.U.F., 1968). Ce qui est ici à souligner, c'est *l'équivoque* créée par des fonctionnements nouveaux. Une question religieuse (la crise des autorités) ne peut donc pas être traitée indépendamment d'une situation qui détermine en grande partie ses expressions, ses modalités et son retentissement.

19. 1 *Cor.* 13,1.

sition analogue, et demande à être révisée en fonction de cette mutation générale. Jusqu'ici, on reléguait du côté de l'individu ou de la personne les valeurs « spirituelles », et on en distinguait les conflits entre forces et la normalisation de leur réglementation [20]. Mais il semble, même sans évoquer la thèse de Max Weber [21], que la société moderne laïcisait une structure religieuse ancienne. Dans son ensemble, elle s'arcboutait encore sur ce qu'elle remplaçait. Elle maintenait le type de société unitaire et idéologique auquel d'autres contenus étaient désormais donnés. Ainsi, à la *chrétienté,* ont succédé les *nations* : lorsque le cosmopolitisme religieux s'effondre et que les différences entre pays se font jour, chaque unité se définit encore selon le modèle qui caractérisait le tout [22]. Par la suite, les idéologies républicaines ou scientistes fournirent tour à tour ses supports à une cohérence sociale. Ce que je veux souligner, c'est que cette *unité* comporte un facteur *idéologique* (même s'il devient une évidence tacite après avoir été une revendication, puis une affirmation). Ce système porte les distinctions qui lui sont *internes.* En particulier, il rend possible l'isolement du politique (comme activité, réseau ou science autonome) et le rejet de la religion du côté du privé.

Mais à partir du moment où ces répartitions ne sont plus soutenues par une unanimité (au moins tacite), elles se défont. Rien ne va plus. Manquant du cadre général qu'elles supposaient, l'analyse et l'action politiques font appel — un article du *Monde* le disait récemment — à des « raisons de vivre communes » [23].

L'homme politique agit de même, lorsque, d'une part, il réduit le projet national à l'énoncé d'objectifs déterminés par une rationalisation de l'enrichissement et que, d'autre part, il couronne d'un « si Dieu le veut » l'hypothèse providentielle de son élection. Le cas de M. Pompidou n'est pas unique (l'heure des débats est d'ailleurs passée). Pendant la campagne présidentielle, des programmes ou trop pauvres ou trop technocratiques se sont accompagnés d'un florilège de messes présentant aussi le candidat, et offertes « en plus » au grand public. Sans m'arrêter à ce que *signifiaient* les séquences télévisées d'hommes politiques sortant de l'église le Dimanche, les références radiodiffusées à leur accomplissement du devoir dominical ou leurs édifiants souvenirs d'enfances catholiques, je note seulement

20. Cf. par ex. le bel article de François GOGUEL, *De l'équilibre entre le social et le personnel,* dans *Evangile et liberté,* 12 février 1969.

21. Son livre, *l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. fr., Plon, 1964) a été vivement critiqué (cf. Kurt SAMMUELSSON, *Religion and economic Action,* Londres, 1951), mais il concernait le protestantisme des XVII[e] et XVIII[e] siècles (non la théologie de Calvin ou de Luther); il analysait des analogies de *comportement* (non la réinterprétation « capitaliste » des structures religieuses) et il ne faisait du protestantisme qu'*un* apport dans la justification et l'organisation d'un « agir » rationnel sur le monde.

22. A. PASSERIN d'ENTRÈVES le notait récemment (*la Notion d'Etat,* Sirey, 1969, p. 213) : « Les concepts de nation et de nationalité sont un produit relativement récent de l'histoire. » (Il faut ajouter que ce « produit » est loin d'être universel aujourd'hui.) Une *idéologie* commune lui est essentielle. Mais elle fut d'abord représentée par le roi, avant d'être, avec la Révolution, le résultat d'une fondation commune et d'une association de volontés. Sur ce problème complexe, cf. Frederico CHABOD, *l'Idea di nazione,* Baris, 1961, et un cours d'Alphonse Dupront, *Europe et chrétienté,* C.D.U., 1957.

23. Cf. Sirius, dans *Le Monde,* 29 avril 1969.

le problème posé par ce double glissement : l'un vers l'expansion technique, l'autre vers les équivoques du religieux. Les deux éléments s'entretiennent mutuellement. Cette combinaison instable remplace les répartitions que permettait un socle d' « autorités » silencieuses, références nationales nées il y a deux ou trois siècles et peut-être en voie de disparition.

L'AUTORITÉ « SORCIÈRE »

A l'intérieur de l'Eglise, la situation générale exerce sa pression. Parmi d'autres, un exemple. En bien des cas, en effet, on le constate : loin de s'effriter avec la crise ou la mobilité des institutions, le poids des autorités constituées s'accroît. Ainsi, une revendication dépendra tellement des responsables qu'elle ne pourra *tolérer* leur divergence et sera incertaine d'elle-même tant que subsistera cette différence : il faudrait à tout prix que, tel un bloc, la vérité appartienne à ces revendications (d'ailleurs légitimes), qu'elle passe tout entière de leur côté et que nulle autre position ne soit possible. Ce qui a été détenu, peut-être, par des supérieurs devrait l'être par un petit groupe. La diversité semble intolérable. Ainsi reparaît dans une juste revendication la structure qu'elle critique justement.

Ou bien, toujours « c'est la faute à l'autorité ». Certes, par des mesures mesquines, par des précautions pour se défendre et par mille astuces pour noyer ou dévier leurs interlocuteurs, les responsables provoquent pareille réaction. Mais au-delà des attitudes personnelles, une logique est en cause qui rejoint une vieille observation : subtile ou violente, la « répression » sert d'alibi aux réprimés, comme leur « irresponsabilité » est à son tour l'incessant alibi de l'autorité. Là où la responsabilité n'est pas partagée, l'autre est toujours coupable de ce qui ne va pas. La société ecclésiale donne lieu, à cet égard, aux mêmes phénomènes que la société politique. L'accusation contre autrui dispense d'une participation.

Le déficit de médiations est sans doute la cause de ces égarements que provoque le fantôme de l'autorité. Ainsi, dans des communautés, les règles, les coutumes, les institutions acceptées de tous, constituaient hier des équilibres dont le fonctionnement contrôlait les initiatives excessives des supérieurs, palliait le cas échéant leur sottise et procurait des recours ou des marges de liberté.

Aujourd'hui, elles bougent et craquent. D'une constellation d'autorités, il ne reste souvent, seul vis-à-vis et seul recours, que le supérieur. Il se voit fixer pour rôle de réformer toutes les autres. On exige de lui qu'il approuve leur nouvelle définition. Pendant ce moment de transition, le pouvoir le plus contesté est aussi le plus grand. Il occupe tout l'espace, effectif ou imaginaire, de ce qui doit changer. Il est discuté, mais parce qu'on en attend trop, et cette attente ne peut être que déçue. La requête vacille donc entre l'agressivité et l'espoir.

Désignés comme les sorcières d'où vient tout le mal, mais aussi comme les exorcistes de l'inquiétude ou de la détérioration sociale, cibles et vedettes, accusés d'agir et d'être les thérapeutes qu'on exige, mais accusés aussi de ne pas remplir un rôle dont ils sont nécessairement incapables, bien des responsables tentent d'échapper. Ils se font trop modestes après avoir été jadis trop sûrs. Ils s'esquivent, se renvoyant les uns aux autres ce poids trop lourd, ou s'effaçant derrière le rideau de fumée d'un « dialogue ». Ils s'ouvrent des portes de secours avec les bureaux et les commissions. Leur impuissance croît avec leur vedettisation, à moins qu'elle soit le masque d'un pouvoir qui se cache mieux.

Caricature? Apologue plutôt. Il raconte ce qui se produit quand un langage ne résulte plus d'une collaboration de tous, quand une coupure entre autorités et assujettis se traduit nécessairement par la légende qui oppose des bons et des méchants — « l'autorité » et la « conscience » occupant tour à tour la bonne place. Cette mythologisation de l'autorité paralyse une histoire à faire en commun. Elle nous trompe.

En réalité, un travail s'impose, qui articule des tâches différentes, de sorte que, dans le groupe, les autorités aient d'une part la signification *fondamentale* d'être un cadre de références et, d'autre part, une localisation *particulière*, celle d'une fonction parmi d'autres [25].

Michel de CERTEAU

25. Un article prochain envisagera l'aspect historique du problème dans l'Eglise.

JUILLET 1969

ÉTVDES

Perspectives sur le monde

Art, formes et signes

La vie de l'Eglise

Essais

15, R. MONSIEUR, PARIS-7e TÉL. 734.74.77 LE No 5,50 F

Structures sociales et autorités chrétiennes *(suite)*

L'ARCHÉOLOGIE D'UNE CRISE

QUAND bien même lui refuserait-on le *droit* d'exister, la contestation de l'autorité est d'abord un fait. Elle existe, constatable aujourd'hui, après tant d'autres mouvements analogues repérables dans les lointains de l'histoire ou de la géographie, indices d'expériences neuves et d'équilibres qui changent [1]. Mais, parce qu'elle touche à des coutumes lentement chargées de fidélités et d'expériences, elle apparaît sous des couleurs redoutables. Ou bien prestigieuses. Nuée chaque fois inattendue, elle se lève à l'horizon d'un ordre établi, comme si elle allait obscurcir tout le ciel ou le laver pour un jour nouveau. Enveloppée de mirages et de fumées, elle suscite devant elle des craintes, des espoirs, des conflits et des tempêtes dont le bruit ne permet plus d'entendre les voix qu'elle annonce.

Même si les fantasmes réveillés par le mouvement font aussi partie de l'actualité, il est impossible de s'en tenir là. Substituer la légende à l'histoire, ce n'est pas seulement prendre ses passions pour la réalité et voir le diable dans tout ce qui n'est pas conforme au dieu qu'on s'est fait; c'est oublier que l'histoire réelle parle du Seigneur et que, depuis la Résurrection, il puisse entrer dans l'Eglise sans passer par les portes communes [2]. Qui d'entre nous a le droit de refuser les exigences de consciences chrétiennes, de fermer la

1. L'histoire et la sociologie religieuses accordent une place croissante à ces mouvements, à leurs resurgences et à ce qu'ils apprennent des sociétés où ils se produisent. Cf., par ex., *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, Mouton et C°, 1968 (cf. *Etudes*, mars 1969, p. 461); les travaux sur les messianismes (cf. *Etudes*, avril 1969, pp. 608-616); le numéro « Phénomènes religieux et sociologie de la protestation », des *Archives de sociologie des religions* (n° 24, juil.-déc. 1967, pp. 17-81).

2. Cf. *Jean* 20, 19-26.

bouche aux questionneurs pour les effacer d'une discussion publique, de priver ainsi l'Eglise d'échanges nécessaires à la véracité de son témoignage et de restreindre l'expression de la foi authentique aux affirmations de quelques-uns? D'ailleurs, par une ironie de l'histoire, cette espèce d'intransigeance dépend de ses « adversaires » en prenant pour vérité le contre-pied de leurs positions.

La confession de la foi ne saurait être emprisonnée dans une alternative : autorité objective ou question de conscience? Prendre au sérieux les termes d'un problème, ce n'est pas nécessairement les prendre à la lettre.

Il importe donc de percevoir comment ce problème est *devenu* critique et ce qu'il nous apprend d'une situation *globale*. Telle qu'elle se présente, interrogation qui navigue dans une littérature déjà immense et qui se déplace avec les formes de l'expérience, la « crise » actuelle est un « signe de ce temps » : un aboutissement après un demi-siècle de lente préparation, un seuil aussi et un commencement nouveau dans un travail jamais fini. Pour comprendre l'*importance* de l'étape maintenant ouverte, et qui la *caractérise*, un bref rappel de son archéologie récente est nécessaire [3].

3. De l'abondante bibliographie consacrée à ce sujet, il est évidemment impossible de faire mention ici, d'autant qu'il y a peu de vues d'ensemble.

UN DEMI-SIÈCLE DE « PRIMAUTÉ DU SPIRITUEL »

La crise de l'autorité religieuse vient au terme d'un long mouvement d'*intériorisation*, également notable dans les institutions, la pensée et l'action depuis quarante ans [4]. Au XIXe siècle, les chrétiens étaient constitués en associations qui liaient la défense d'une tradition et de la foi à celle d'une politique. L'épiscopat entend « restaurer la coopération de la politique humaine à l'édification de la cité de Dieu [5] ». La géographie religieuse recoupe pendant longtemps celle des appartenances socio-politiques. L'expression de la foi est indissociable du groupe social qui la permet et la maintient. Il faudra la coupure de 14-18 pour ébranler ces adhérences au nom d'autres solidarités et d'autres problèmes.

A cet égard, les années 1926-1930 représentent une

4. Il reste que les antécédents doivent être cherchés dans la grande crise qui, à la fin du XVIe et au début du XVIIe, marque l'ouverture des sociétés nationales laïques et modernes. Cf. J. LE BRUN et H. TÜCHLE, dans *Réforme et Contre-Réforme* (*Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. III), Seuil, 1968, pp. 232-434.

5. Jacques GADILLE, *la Pensée et l'action politiques des évêques français au début de la IIIe République. 1870-1883*, Hachette, 1967, t. I, p. 142.

date décisive. Naguère déjà, Adrien Dansette y voyait un « tournant capital pour l'Eglise catholique en France » [6]. L'historiographie récente le confirme. Un clivage s'instaure alors, qui fait passer du « temporel » au « spirituel » les forces et les doctrines. Un titre est le drapeau de ce mouvement, et sa date en fixe le commencement : *Primauté du spirituel,* de Jacques Maritain, en 1927. Un autre aussi, qui indique, entre les phénomènes contemporains, des similitudes plus fortes que les oppositions de groupes : la revue *Esprit,* fondée en 1932.

6. Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme français. 1926-1956,* Flammarion, 1957, p. 5.

En effet, les unités « chrétiennes » constituées au XIXe siècle pour le « maintien » de la foi (un parti « traditionaliste », les congrès de la « science catholique », le « mouvement social chrétien », etc.) se sont brisées selon des options sociales, politiques, culturelles qui se partagent les croyants. Les répartitions sociales divisent entre eux les citoyens en fonction de critères étrangers à leurs appartenances religieuses. L'unité de foi doit trouver un autre type d'expression. Aux associations fondées sur une cohérence tout à la fois doctrinale et socio-politique, se substitue donc un autre modèle, « spirituel ». Alors que la surface du pays était découpée selon une géographie de « forces » parmi lesquelles les chrétiens devaient compter et pouvaient se compter, le tri qui s'effectue entre spirituel et temporel postule que les rassemblements religieux ne font plus nombre avec les autres. En deçà d'engagements opposés, au-dessous de théologies successives ou contraires, elle pose entre chrétiens un « essentiel » lié à un enracinement dans des origines communes. Ainsi s'amorce le mouvement qui, de plus en plus ramené à ces deux thèmes — « l'essentiel », « les origines » [7] —, sera acculé à définir la doctrine à partir d'une connaissance historique des *sources,* ou inversement à trier ces documents anciens d'après un *essentiel* donné dans l'expérience présente.

7. Il faut remonter au courant moderniste pour voir apparaître le rôle (désormais décisif) de ces deux thèmes qui traduisent également la volonté de *faire un tri* dans les sociétés ou les théologies catholiques du temps pour en retenir seulement la vérité qu'elles portent. Il s'agissait en somme d'entreprendre une exégèse *spirituelle* de manifestations trop *temporelles.* Cela sous deux formes complémentaires : la positivité, rejetée dans le *passé* (là où elle était encore « pure »), était du ressort de la critique historique; le fondamental enfoui sous les « systèmes » idéologiques ou sociaux, était l'émergence d'une expérience *collective et mystique.* Le vocabulaire des documents analysés par Emile POULAT (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Casterman, 1962) est éloquent. L'histoire qui a suivi la guerre a été sourdement habitée et déterminée par les « inventions » modernistes.

Dans ce mouvement, la distinction entre spirituel et temporel a un rôle opératoire. Elle vise à discerner, c'est-à-dire à dissocier le spirituel de ce qui le compromet. Contrairement à ce que nous en pensons aujourd'hui, c'est alors une arme de dissuasion tout autant que la reconnaissance d'une situation de fait. Elle signifie que l'expression de la foi ne dépend pas d'inféodations politiques ou sociales; que l'expérience spirituelle est compatible avec une variation de sys-

tèmes historiques (intellectuels ou institutionnels); que les compartimentations socio-religieuses ne sont pas identifiables au flux mobile de la vie. Finalement, la communauté — celle du « milieu » (ouvrier, étudiant, rural, etc.) ou, plus largement, celle de l'« humanité » entière — est habitée par un *dynamisme vital;* les expressions visibles n'en sont que les surfaces. Ces émergences renvoient donc à un essentiel intérieur, à une authenticité renfoncée dans l'invisible : un répertoire de comparaisons biologiques évoque le rapport de cette vie avec ses diverses explicitations. A la primauté du *spirituel,* correspond la notion universelle d'un *vécu* profond.

Cette « spiritualisation » prend bien des formes. De la « conquête » sociale, on passe à la « conquête » apostolique (aux débuts de l'Action Catholique) et, de celle-ci, au « témoignage », qui ne va plus d'un groupe vers d'autres groupes, mais d'une expérience vécue à sa manifestation. De même, la politique catholique se désarticule pour donner le jour soit à la reconnaissance d'un « ordre » politique autonome, distinct d'un « ordre » spirituel (J. Maritain), soit, dans le champ « ouvert » de la laïcité, à une diversité d'« engagements » librement articulés sur un « esprit » chrétien (E. Mounier).

La réflexion théologique suit un même parcours. L'ecclésiologie fondée sur une cohérence et une permanence des institutions se mue en une théologie du « corps mystique », ou recule peu à peu devant les progrès d'une « pneumatologie ». A l'affirmation d'une stabilité objective des structures ou des théologies, succède une analyse des distorsions ou des discontinuités entre périodes, et le recours à une continuité vivante dans les nappes intérieures du « sentiment religieux ». Bientôt, « l'union des Eglises », rapprochement entre corps et hiérarchies, se voit remplacée par « l'œcuménisme » qui les rapporte et les confronte au même Esprit, à un universalisme de la foi, à une communion spirituelle et à une origine commune [8]. La controverse entre religions débouche sur les débats autour de la « mystique naturelle »...

Quelques œuvres caractéristiques jalonnent ce vaste mouvement. *La Religion extérieure* était naguère récusée par Tyrrell (1902), prophète trop méconnu chez qui apparaissent les grands thèmes d'un temps nouveau [9].

8. C'est dans l'œcuménisme qu'apparaît le mieux et qu'a été théologiquement le plus élaborée l'articulation entre un certain relativisme des institutions objectives et, d'autre part, le recours à une *expérience fondamentale* commune et à des *origines historiques* identiques. Cf. R. PAQUIER, « Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique », dans *Verbum Caro,* 1948, pp. 3-14; G. TAVARD, *Petite histoire du mouvement œcuménique,* Fleurus, 1960, surtout pp. 145-156 (« Œcuménisme spirituel », titre qui reprend celui du grand livre consacré par M. Villain à l'abbé Couturier en 1957); G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique,* Louvain, 1955, surtout pp. 227-248; etc. La perspective d'une « foi commune » pose le problème de « la relation entre la visibilité de l'Eglise et son invisibilité » (J. BOSC, *la Foi chrétienne,* P.U.F., 1965, p. 84). Elle rejoint par un autre biais la distinction entre spirituel et temporel.

9. *Lettres à un professeur d'anthropologie,* Nourry, 1908, pp. 27-29, 61-81, etc., qui disent les exigences et les apories qu'elles rencontrent; ou *Suis-je catholique?* Nourry, 1908, pp. 177-194.

Bientôt *la Religion personnelle* du P. de Grandmaison (1927) renvoie des groupes et des systèmes catholiques à l'option spirituelle des croyants. *La Métaphysique des saints* (1928), chère à Henri Bremond, oppose aux rigidités des divisions intellectualistes, sociales ou moralisantes, le « fond » obscur, inaccessible et universel, dont toute vie mystique témoigne [10]. Dans ses grandes visions cosmiques, le P. Teilhard de Chardin donne à tout phénomène une réalité spirituelle qui est à la fois son sens et son avenir.

10. Cf. M. de CERTEAU, *la Métaphysique des saints. Une interprétation de l'expérience religieuse moderne* dans *Entretiens sur Henri Bremond*, Mouton & C°, 1967, pp. 113-150.

ENTRE L'HUMAIN ET L'ÉVANGÉLIQUE

Peu à peu, par des cheminements complexes, sous la forme de distinctions subtiles, les institutions se décollent d'une vérité « mystique » [11]; elles l'attestent pendant un temps, mais elles la compromettent, elles la trahissent aussi en la découpant dans des cadres rigides ou en la recouvrant d'une carapace utile et provisoire. Cette interprétation vise à les défendre encore, mais elle les rend de plus en plus problématiques. Il devient progressivement plus difficile de comprendre le sens des affirmations ou des décisions des « autorités établies », dès là que l'apôtre rapporte un éventail d'actions et de choix possibles à l'insondable du vécu, ou que le théologien voit dans le paillettement indéfini de l'histoire la prodigieuse richesse d'un indicible.

11. *Mystique* est d'ailleurs l'un des maître-mots de l'époque.

Ces conceptions ne sont pas des créations arbitraires. Elles rendent compte d'une situation de fait. Il ne dépend pas des croyants que les structures ou les doctrines ne puissent plus être lues immédiatement comme chrétiennes, et qu'elles s'inscrivent, à titre de forces sociales ou d'événements culturels, dans l'expérience générale d'une société hostile ou étrangère à la religion. Mais si la réflexion et l'action abandonnent la défense d'unités visibles pour s'appuyer sur une unité « spirituelle », de quelle manière formuler rigoureusement le rapport entre l'extérieur et l'intérieur, entre le superficiel et le profond, entre le multiple et l'unité? Problème bien des fois débattu dans l'apostolat ou en théologie, à propos du « temporel » (avant guerre), de « l'incarnation » (pendant et après la guerre), ou du « surnaturel » (1946-1950). Comment articuler ensemble le rationnel et le vécu, l'institutionnel et le mystique?

Avec son génie pour saisir les pensées agiles sous la mouvance d'un présent, le P. de Lubac donna son nom au problème : *Histoire et Esprit* (1950). La conjonction *et* porte ici tout le poids de la question.

Mais l'évolution se poursuit. Dans la mesure où le « temporel » conquiert tout le terrain, où les institutions mêmes qui étaient tenues pour « spirituelles » (le rassemblement liturgique, l'Action catholique, les aumôneries, etc., mais également les œuvres théologiques, les documents de spiritualité, etc.) relèvent aussi de la psychologie, de la sociologie, d'une analyse politique ou historique, l'*histoire* s'identifie à l'*humain.*

De la même manière, non plus comme réalité objective, mais comme vérité fondamentale et source vitale de l'expérience, l'*esprit* bientôt peut s'exprimer sous la forme d'une solidarité « humaine ». De ses origines religieuses (un Dieu unique), ne subsiste que l'idée d'une *unité* humaine. Chez bien des croyants, le « spirituel » n'a, pour se désigner, que ce qui est profondément *humain :* le sens de la justice, l'affrontement de la mort, le respect de l'autre, le courage de s'accepter, etc.

Il faut pourtant quelque part une signification propre donnée à cette solidarité. La référence *évangélique,* hier instrument d'un réformisme nécessaire et d'un discernement critique, apparaît sous un jour plus positif, comme le *donné* initial *et* spirituel. Mais la conjoncture sociale et scientifique exerce sa contrainte. Un effacement relatif des structures ecclésiales se manifeste aussi dans la nécessité de s'appuyer sur autre chose qu'elles, et de revenir aux sources. L'accès à celles-ci est commandé par la connaissance historique. L'authenticité, ainsi placée aux origines, sera définie par une recherche scientifique (ou sa vulgarisation) : d'où le primat accordé au texte, d'où l'effet de distanciation que produit son morcellement par l'analyse technique [12] ou son insertion dans une mentalité lointaine [13]. De ce point de vue, la source primitive s'éloigne dans le temps — l'ampleur de cet éloignement se mesurant à la somme de connaissances nécessaires pour le surmonter et au respect qui leur est dû. Bien plus, liée à la possibilité de rejoindre une réalité historique derrière les textes, la vérité évangélique semble enfermée sous les couches néotestamen-

12. Fragmentation en péricopes, déplacement des séquences en fonction de doublets ou d'analogies, réorganisation des récits dans le cadre des « formes littéraires » antérieures, lectures selon le filon des « thèmes » ou des vocables, etc. : un travail exégétique modifie profondément non seulement la *lecture* du texte — et donc le texte —, mais aussi le *comportement du croyant* devant cette nouvelle organisation du texte.

13. D'où l'impossibilité d'une lecture immédiate : l'exégète devient un *sas* nécessaire entre le lecteur et le livre, et, par là, un espace de temps s'élargit entre eux. La médiation d'un *savoir* nécessaire fait prendre conscience d'une solution de continuité entre le passé (évangélique) et le présent (du chrétien).

taires : partiellement perdue, partiellement incompréhensible, partiellement détenue, non plus par une Eglise mais par des savants.

Si la voie de l'histoire s'avère complexe et décevante, si par ailleurs l'essentiel doit être *esprit,* c'est-à-dire *vie,* n'est-on pas autorisé, voire obligé, à faire un tri dans le texte évangélique? Laissant les éléments culturels étrangers, on retiendra seulement les principes fondamentaux, ceux qui sont conformes à une expérience présente. Ce n'est plus le savoir, c'est le vécu qui devient le critère.

Entre *l'humain* et *l'évangélique,* les relations se retournent, mais la tension croît. Le sens spirituel des croyants est assez vrai pour refuser les fixations. Mais comment lui trouver un langage adéquat? Il est impossible d'identifier au *texte* l'*esprit* chrétien, d'en tirer directement une politique et une éthique actuelles, ou d'en faire le lieu exclusif de la prière [14]. On ne saurait non plus tenir la radicalité humaine d'une expérience pour la pierre de touche décisive en vue d'un découpage à opérer dans l'Evangile entre le « véridique » et le « périmé ».

Ces deux registres de l'expression chrétienne — l'*humain* (culture, structure, sciences, expérience) et l'*évangélique* (l'Esprit de Jésus donné avec la vérité historique à retrouver dans un texte) —, l'*herméneutique* reçoit aujourd'hui pour tâche de les réconcilier, et par là de déterminer un sens *chrétien.* Tâche écrasante. D'un type nouveau, ce travail doit endosser les problèmes les plus graves de l'ecclésiologie. Il risque de laisser à tout le réel son autonomie, de se contenter d'adjoindre un « surcroît de sens » « évangélique » à une pensée et à une action « humaines » déjà organisées selon leurs propres normes [15]. Ce serait une simple juxtaposition. Une autre direction se précise : un événement de la parole et la réponse qu'elle reçoit fourniraient une définition commune à la foi apostolique et à la nôtre. Une théologie se construit sur le rapport de la *parole* et de la *décision* [16].

14. On voit se multiplier les chrétiens qui, au nom d'une réaction saine, récusent une nouvelle «politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte » (révolutionnaire ou conservatrice, peu importe de ce point de vue), une morale (sexuelle, par ex.) reposant sur quelques citations néotestamentaires, etc. Un sens analogue des médiations nécessaires provoque également une résistance vis-à-vis du monopole exclusif trop souvent accordé à la « méditation d'Evangile » parmi toutes les formes de prière; ou bien, pour avoir identifié l'oraison à ce qui n'est qu'une des « manières de prier », d'autres en viennent à penser qu'il leur est devenu impossible de prier.

15. On ne saurait, en effet, admettre que la foi soit dissociable d'un acte (ou d'une *praxis*) et qu'elle puisse se réduire à la *lecture* (avec un *regard* nouveau) d'une réalité déjà faite ou d'une histoire autonome. Sous cette forme, le « surcroît de sens » ajouté par la foi ne serait qu'une étiquette, finalement inutile.

16. Cf. René MARLÉ, « Foi et interprétation. Un mot magique : herméneutique », dans *Etudes,* mai 1969, pp. 669-682; et surtout « Théologie protestante », dans *Recherches de science religieuse,* t. LV, 1967, pp. 257-287.

SENS CHRÉTIEN ET COMMUNICATION SOCIALE

Dans la pratique comme dans la théorie, les critères d'une décision chrétienne n'en restent pas moins néces-

saires, ne serait-ce que pour savoir *à quoi* peut répondre une conduite chrétienne, et *comment reconnaître* aujourd'hui la parole à laquelle il faut se convertir. Relativiser les contenus, ce n'est pas supprimer tout contenu; souvent, c'est s'accorder seulement le pouvoir de le définir soi-même.

Finalement, hier et aujourd'hui, qu'est-ce qui est « évangélique »? Une affirmation sur ce sujet central suppose qu'on ait élucidé bien des questions : la relation de la Parole de Dieu avec les textes évangéliques auxquels l'Evangile véritable n'a jamais été identifié; notre relation présente avec les documents venus de ce passé apostolique qui s'inscrit, comme tout autre, dans un système de structures sociales et d'« images » mentales d'un autre âge [17]; la relation, enfin, qu'entretiennent entre eux tant d'« évangélismes » dispersés au cours de l'histoire chrétienne ou représentés aujourd'hui par des groupes différents.

La *communication* resurgit partout, forme générale des divers problèmes que pose la détermination des critères évangéliques : communiquer entre nous, communiquer avec le passé. C'est sous cette modalité que se présente, lieu unificateur, nécessaire et énigmatique, l'autorité de l'Ecriture. Il ne suffit plus qu'elle soit ancienne [18]. Elle n'est plus créditée par ce passé qui, hier, permettait la critique du présent. Il faut qu'elle soit intelligible et fondatrice d'une communion d'où l'histoire ne peut être exclue. Elle est le secret, difficile à élucider, de ce qu'expriment, en termes trop hâtifs, des langages qui se croient seulement « humains ». La communication n'est-elle pas, en effet, la garantie attendue, et supposée un peu vite (si on s'en tenait à ses affirmations) de l'expérience qui se dit *humaine?* N'est-elle pas l'objet de la revendication qui exige une solidarité avec le « monde », une justice entre hommes, un dialogue entre groupes ou nations? Et d'une manière ou de l'autre, elle réclame des signes effectifs, sociaux ou théoriques.

Un lent processus a libéré l'expérience *chrétienne* de ses déterminations *socio-politiques,* mais l'a portée vers un recours « mystique », et peu à peu vers le silence; il a dissocié des langages *culturels* un sens *spirituel* aujourd'hui en quête de repères adéquats; il a, de ce

17. Cf. par ex. J. M. CAMERON, *Images of Authority,* New York, 1967.

18. Karl BARTH a montré qu'à l'origine de la théologie réformée, l'autorité dans l'Eglise semble avoir été une instance dont « la supériorité tient essentiellement à l'ancienneté », mais que l'ancienneté n'était qu'une manière de formuler la priorité de la Parole sur la libre obéissance de l'Eglise (*Dogmatique,* 1er vol., t. II, 1955, pp. 83-87).

fait, amenuisé la possibilité de reconnaître le rapport entre la vérité *vécue* et les « autorités » *objectives*. Par là, il a pourtant rendu d'autant plus nécessaire l'existence de signes communs entre les réponses que des croyants donnent à l'événement de la Parole. Le problème du *sens* et celui de la *communication*, indissociables, restaurent l'urgence d'autorités, soit au titre de représentations communes, soit au titre de critères qui autorisent à désigner comme « chrétienne » une expérience personnelle ou collective. Aussi bien, cette urgence suscite les petits groupes de chrétiens qui tentent aujourd'hui d'articuler leur foi grâce à une communication. Ne pouvant y parvenir ni sur la base étroite du texte évangélique, ni dans le cadre (trop lâche ou brisé) d'un répertoire d'autorités véritablement universelles, ces petites communautés de réflexion et d'action élaborent un langage à partir de références croyables et de signes de reconnaissance élucidés en commun.

Certes, l'Eglise fournit des lois, des « confessions » et des lieux de rassemblement. Mais, alors même que ces signes sont reçus comme porteurs d'une vérité, on ne sait plus dire laquelle, ni comment. Après un demi-siècle de « primauté du spirituel », le prophétisme, l'évangélisme, ou la pneumatologie qui en résultent (par suite d'une évolution générale) rendent très difficilement *pensable* et représentable le rapport qu'entretiennent des institutions publiques avec le sens vécu, des lois promulguées avec les exigences de la conscience, des doctrines avec le mouvement nocturne et silencieux d'itinéraires pourtant inspirés par un « irréductible » de la foi. A cette tâche, une réflexion théologique sur les autorités chrétiennes doit s'ajuster, référant à un *acte* de la foi la *communication* entre l'histoire d'hier et les expériences d'aujourd'hui.

Michel de CERTEAU

AOUT - SEPTEMBRE 1969

ÉTVDES

15, R. MONSIEUR, PARIS-7e TÉL. 734.74.77 LE N° 5,50 F